

西田哲学における行為的直観について

著者	石塚 松司
雑誌名	日本歯科大学紀要．一般教育系
巻	11
ページ	43-63
発行年	1982-03-25
URL	http://doi.org/10.14983/00000214

西田哲学における行為的直観について

新潟歯学部 石 塚 松 司

Shoji ISHIZUKA: On the Idea of "Koitekichokkan" in the
Philosophy of Nishida.

(1981年10月19日 受理)

西田哲学における行為的直観について

まえがき

「今日から見れば、この書の立場は意識の立場であり、心理主義的とも考えられるであろう。然非難せられても致方はない。しかしこの書を書いた時代に於ても、私の考の奥底に潜むものは単にそれだけのものではなかったと思う。純粹経験の立場は『自覚に於ける直観と反省』に至って、フィヒテの事行の立場を介して絶対意志の立場に進み、更に『働くものから見るものへ』の後半に於て、ギリシャ哲学を介し一転して『場所』の考に至った。そこに私は私の考を論理化する端緒を得たと思う。『場所』の考は『弁証法的一般者』として具体化せられ、『弁証法的一般者』の立場は『行為的直観』の立場として直接化せられた。この書に於て直接経験の世界とか純粹経験の世界とかいったものは、今は歴史的事実の世界と考えるようになった。行為的直観の世界、ポイエシスの世界こそ純粹経験の世界であるのである」(Ⅰ6—7)^(註)。これは昭和11年の「善の研究」の改版の序に述べられている言葉である。今ここでこの長い引用をしたのは、「善の研究」以来本論の主題である行為的直観にいたる西田哲学の思想の発展を、西田自身によって簡潔に述べられているからである。

この引用からも知られるように、「善の研究」における純粹経験の立場が、西田哲学の発展にともなって、やがて行為的直観の立場にまで深化されたのである。「善の研究」における純粹経験の立場は、「善の研究」全体を貫く根本的思想であるとともに、ここにその後の西田哲学の発展の全萌芽が宿され、西田哲学の根本思想は既にここに確立されていたのである。西田自身、昭和16年の『自覚に於ける直観と反省』の改版の序に、「私の思想の傾向は『善の研究』以来既に定まっていた」(Ⅱ12)と述べている。さらに「哲学論文集第三」の序に、「私はいつも同じ問題を繰返し論じているといわれるが、『善の研究』以来、私の目的は何処までも直接的な、もっとも根本的な立場から物を見、物を考えようというにあたった。すべてがそこからそこへという立場を把握するにあたった」(Ⅹ3)といっている。ところで、「善の研究」における純粹経験とは、我々の意識の主観と客観という

ような対立以前の、もっとも直接的な、もっとも根本的な立場として、我々のまったく思慮分別を加えない脚下の現在意識を概念化したものであった。そして「善の研究」の立場は、かかる純粹経験の立場から物を見、物を考えようとするにあった。

しかるに純粹経験の立場は、一面において、いまだ心理的性格を有し、それ故に主観的立場を脱せず、その意味において真に主客対立以前の立場ということができないとともに、他面においては、結局、それは直覚的体験の立場であって、思惟とか論理とかを容れる余地はない。ここに純粹経験の思想がさらに深化拡大されねばならぬ所以があり、「善の研究」以後の西田哲学の発展の動機もそこにあったのである。そして冒頭に引用したような過程をたどって西田哲学は発展し、それにもなって純粹経験の立場もついに行爲的直観の立場にまで深化したのである。そもそも行爲的直観とは、西田の新造語である。しかもこの概念は、後期西田哲学の思想を特色づけるもっとも重要な概念であり、行爲的直観の立場は完成した西田哲学の核心をなす根本的思想である。

本論の目的は、行爲的直観の立場について、その深化発展の過程を織り交えながら、その内容を明かにすることにある。

(註) 西田哲学の引用は、「西田幾多郎全集」第一刷(昭和22—8年岩波書店、全18巻、内正編12巻、別巻6巻)による。ローマ数字は巻数を、アラビア数字は頁数を示す。たとえば、(I 90)は第1巻90頁を、(別I 150)は別巻第1の150頁を意味する。引用文中のカナづかいは現代カナづかいに、また若干の漢字はカナに改めた。

I

西田哲学の拠って立つ立場は、普通の考え方のように、対象的に物を見る主知主義的立場ではなく、働くことによって物を見る、すなわち行爲することによって体験的に物を見る立場である。したがってその場合の主観とは、対象的に物を見る我ではなくして、働く我、すなわち行爲する我、行爲によって物を作る我である。西田哲学においては、働くとか行爲するとかいうことは、物を作ることである。そして物とは時間的空間的な事物現象を意味するのである。それ故に「知る」ということも、対象的に物を知るのではなくして、行爲的に物を作ることによって知るのである。これ「働くことによって見る」といわれる所以である。かくして西田哲学においては、我々の自己とは、働く個物、すなわち行爲する自己である。それ故に我々の自己の存在とは、働くということ、行爲すること、行爲によって物を作るということを離れてはありえない。活動即存在、存在即活動なのである。働くところ、行爲するところ、そこに自己があるのであり、それ以外に自己の

本体という如きものは考えられないのである。そして西田哲学は、これが我々にもっとも直接的、もっとも根本的立場であると考えるのである。対象的に物を見るとか知るとかという主知主義的立場の如きは、かかる直接的、根本的立場から抽象された立場であると考えられるのである。

西田哲学では、我々がそこに生れ、働き、死に行く現実の世界を、弁証法的世界とか歴史的世界とよぶのである。そしてかかる世界は我々無数の個人的自己の行為を通してつねに新たに作られて行くのである。それとともに、我々人間が日常生きていくための行為は、自己の於かれた世界、すなわち歴史的社会的環境としてのそれぞれの社会のもろもろの条件によって限定されているのである。具体的には、無数の個人的自己の相互作用によって生ずるのであり、また形式的には、言語、慣習、道德、法律、知識、技術等々から物の見方、考え方というようなそれぞれの社会の文化形式によって限定されているのである。その意味において、我々の日常の行為は歴史的世界から限定される（作られる）ということができる。かくして我々は、一方においては、我々の行為を通してつねに歴史的世界を作りつつあるとともに、他方においては、我々は絶えず歴史的世界から作られつつあるということができる。ここにおいて主観的と考えられる我々の自己の行為が、同時に歴史的世界の自己形成であると考えられるのである。これを西田哲学では、ポイエシスとか行為的直観とかいうのであり、また一般的限定即個物的限定、個物的限定即一般的限定ともいわれるのである。

西田哲学における個物とは、固定したもの、不変不動のものではなく、運動し変化し発展するものであり、もっとも勝義における個物とは、歴史的世界における働く個物としての歴史的身体、具体的には、我々の個人的自己、人格的自己を意味する。かかる個人的自己は相互に絶対の他者として独立的なるものであり、したがって相互に対立し否定するものである。それ故にかかる個物と個物とが相働くためには、その媒介者がなければならない。かかる媒介者と考えられるものは、絶対に相矛盾し相対立するものを包み、それらを成立せしめる絶対無の場所としての弁証法的一般者、具体的には弁証法的世界といわれるものである。そして個物と個物とが相働くことによって、そこに新しい結果が生ずるのである。それは主観が客観を限定し客観が主観を限定し、主観的・客観的な世界が自己自身を限定するのである。それは主観的にいえば、我々が行為によって物を見るということであり、客観的にいえば、歴史的に物が生ずるということである（Ⅷ 158—9）。かくして個物と個物とが相働くことによって、すなわち無数の個人的自己が行為し合うことによってある結果が生ずるということは、換言すれば、新たな世界が作られるということは、物の全体の関係から、すなわち世界から成立するのである。これを西田哲学では、弁証法的

一般者の自己限定とか、世界が世界自身を限定するとか、場所が場所自身を限定するとかいうのである。

西田哲学においては、生命とは、主体が環境を限定し環境が主体を限定するということであり、それはまた個物が働くということであり、弁証法的な一般者の自己限定として考えられるのである。また直観とは、西田によれば、主客合一という意味であり、直観はすべて行為的直観というべきものである。我々が時間的空間的な物を直観するということは、弁証法的な一般者の自己限定として物が作られるということである（Ⅷ 121—3）。我々は行為によって物を見るのである、物が我を限定するとともに我が物を限定するのである。それが行為的直観ということである。我々が経験を知識の基本と考えねばならぬということも、経験がかかる意味での行為的直観であるからである、すなわち我々の行為を離れて経験というものはないからである（Ⅷ 131—2）。ただ普通の意味における経験と西田哲学の行為的直観の違いは、立場の違いであり、普通我々が経験というとき、経験する主体があって、それによって経験という働きがなされると考えられるのに対して、行為的直観においては、さきにも述べたように、行為するところ、そこに自己（行為する我）があるのであり、それ以外に行為の主体、すなわち行為する我の本体という如きものは考えられないという点である。行為的直観という概念は西田の新造語であるが、それは決して特異の現象ではなく、行為によって物を見るという我々のもっとも日常的な経験の世界、それが行為的直観の世界にはかならないのである。

個物が働くとは、個物が自己自身を表現することである。我々の行為はいつも表現作用的である。個物と個物が表現的に相限定するということは、世界が世界自身を表現的に限定するということである。かくして行為によって物を見る行為的直観の世界は、無限なる表現の世界である。そしてそれはまたいつも現在が現在自身を限定する現実の世界と考えられるのである（Ⅷ 145—7）。個物が自己自身を表現するということは、他に於て自己を見るということであり、他に於て自己を見るとは他を構成することであり、自己を客観化することである。それが表現ということであり、また行為的直観ということである（Ⅷ 165）。行為的直観とは無にして自己自身を限定する創造作用であり、したがって行為的直観の世界はポイエシスの世界である（Ⅷ 154—6）。無数の個物が自己自身を限定するということは、世界が世界自身を限定するということであり、歴史的世界の形成作用ということである。かくしてポイエシスとは、一方においては我々がどこまでも自己自身の内から自己を限定する個物的限定として、換言すれば、自己自身ある目的をもって自主的に働く意志的行為として、能限定的作用といたうるとともに、他方においては歴史的世界の自己限定として、世界から限定される被限定的作用とすることができる。そしてかかる作用が

また行為的直観といわれるのである。かくして我々の行為的自己は、歴史的世界の形成的要素といわれるのである。

歴史的形成の世界においては、表現的なものが実在的である。個物が働くとは、個物が自己自身を表現することである。個物が自己自身を表現するということは、個物が一面に絶対に自己自身を否定することであるとともに、他面、自己自身を否定することが同時に個物が自己自身を表わすことであり、自己自身を肯定することである。それはまた世界の否定の肯定であり、世界の自己形成である。かくして歴史的世界の個物としての我々が表現作用的に働くということは、我々が自己自身を否定して客観的に物を作ることであり、それが我々が歴史的世界の形成的要素として物を見るということである。

弁証法的世界における我と物とは無媒介的であり、したがって働くということも不可能である。そこに我々は道具というものを考える。道具とは、いつも否定即肯定、肯定即否定の弁証法的媒介者の性質を有するものである。行為することなくして自己はないとすれば、道具的媒介者なくして自己というものはなく、身体なくして自己というものはないと考えられる所以である。物の世界は一応道具の世界である。しかし表現的に自己自身を限定するもののみ、道具をもちうるのである。人間は身体的存在であるとともに、人間の身体そのものが道具でもあるのである。道具をもつものの自己限定が表現によって物を見るということであり、それはまた逆に表現的世界の自己限定ということである。我々の自己はただ道具的身体を有することによってのみ働く自己であるのである（Ⅷ 158—60）。かくして我々の行為的自己とは、身体を道具としてもつものでなければならない。我々の身体が自己自身の存在であるとともに、それが道具であるところに、行為的自己の存在があるのである（Ⅷ 162—3）。

ところで、行為によって物を見るということは、単に生物的ではなくして社会的でなければならない。それが歴史的世界の自己限定である。ここにおいて我々は客観的に物を作り、客観的にアイデアを見るのである（Ⅷ 186—8）。すなわち弁証法的世界においては、我々の身体は単に生物的ではなくて、歴史的である。我々は単に生物的種ではなくして、歴史的種である。民族は歴史的世界における生物的種である。そこにゲマインシャフト（共同社会）が成立する。共同社会は民族の文化的意義を有するものである。共同社会的なるものは、一面において生物的であり民族的であるとともに、自己自身を否定してイデア的なものを見てゆく。それが社会の合理化過程であり、道徳とか法律とかの起源はそこにある。精神なき身体がないと同様に、文化的精神をもたない共同社会というものはない。共同社会の目的は、文化の構成にあるということが出来る（Ⅷ 194—8）。したがって歴史的身体的なる我々の行動は、歴史的社会的でなければならない。かかる行動の方向が定ま

るには、行為的直観的に物の世界が明確に把握されていなければならない。そして行為的直観的に把握せられた現実とは、どこまでも決定せられたものとして道具的である。そこでは物は道具的であり、我々の身体も道具的である。そして現実とは歴史的進展の一段階であり、そこには歴史的創造作用、歴史的生産作用が働くのである。世界が個性的に自己自身を構成すると考えられるところに、文化が現れる。文化とは自己自身を限定する世界の個性的内容である（Ⅷ 559—61）。

西田哲学においては、さきにも述べた如く、生命とは主体が環境を限定し環境が主体を限定する弁証法的一般者の自己限定として考えられるものである。歴史的世界に於ては、与えられたものは歴史的に作られたものである。そして作られたものから作るものへと矛盾的自己同一的に、世界が個性的に自己自身を限定してゆくところに、主体が環境を限定し環境が主体を限定するといいうるのである。歴史的世界は生命の世界である。我々は歴史的個として種から生れる。しかし種は個として環境的に自己自身を経営することによって生き、そして環境的に変ぜられて行くのである（Ⅷ 545—6）。それは全体の一（種）と個物的多（個）との矛盾的自己同一として、歴史的世界が自己自身を形成することである。そしてかかる世界の自己形成の形成的要素と考えられるものが、歴史的身体としての我々の自己である。歴史的世界の根本構造は、個物的限定即一般的限定、一般的限定即個物的限定という多と一との矛盾的自己同一である。

西田哲学における矛盾的自己同一とは、絶対に矛盾したものが矛盾しているに拘らず同一であるという論理である。それは主知主義的立場における対象的世界の物と物との関係ではなく、我々がその中に生きる現実の世界における行為の立場において、種と個、一般者と個物、環境と主体、我と汝等々の絶対に相矛盾し相対立するものが、弁証法的に結びついているという関係である。したがって真に自己自身に同一なるものとは、ただ一つということではなくして、一にして多にして一という如きものであり、個物と個物との媒介者、すなわち絶対に無にしてしかもこれに於て有無（相矛盾するもの）を限定する一般者、西田哲学のいわゆる弁証法的一般者という意味を有するものであり、したがって場所的限定と考えられるものでなければならない。次にこれを具体的に説明してみよう。

我々の日常生活における種と個との関係についてみるに、種と考えられるものは歴史的種、すなわち社会であり、種の形としての行動のパラデューマと考えられるものは、歴史的社会的なる文化形式である。さきにも述べたように、我々が日常社会において具体的に生きていくためには、我々の行為はそれぞれの社会の文化形式、すなわち言語、慣習、道徳、法律、制度、知識、技術等から物の見方、考え方にいたるまで、さまざまな歴史的社会的な文化形式によって限定されねばならない。たとえば、我々が自己の意志を他人に伝

え他人の意志を知るためには、言語がコミュニケーションの重要な手段であり、したがって言語は社会的共通性を有するものである。我々はその場合、自己の個人的恣意（主観）を棄てて、かかる社会的共通性（客観的表現）に従って正しく自己を表現しなければならない。同様に、慣習や道徳や常識等も、それぞれの社会における共通性として、我々がその社会に生きていくために従わねばならない規範であり当為である。そしてかかるさまざまな社会的共通性に従って、個物としての我々が行為することによって、無数の個物的多か種的（社会的）に限定され、ここにそれぞれの社会組織が成立するのである。これが歴史的世界の自己形成であり、その形成的要素が個物としての我々の自己である。我々の自己は、一方においては世界（具体的には社会）から限定されながら、他方においては世界の形成的要素として世界を形成するのである。ここにおいて全体の一と個物的多との矛盾的自己同一として、歴史的世界が成立するのである。この場合、個としての我々の自己は、種の形としての歴史的社会的な文化形式に従って行為しなければならないとともに、逆にかかる文化形式は、我々の自己の行為を媒介として生かされるのである。これが個物的限定即一般的限定、一般的限定即個物的限定としての全体の一と個物的多との矛盾的自己同一ということである。

西田哲学の矛盾的自己同一とは、相互に矛盾し対立するものが対立物の統一として新たなものを形成することであり、創造することである。作られたものから作るものへとということである。これが作ることが見ることである行為的直観である。歴史的世界においては、与えられたものは歴史的に作られたものである。歴史的現実とは、既に作られたものとしてどこまでも決定せられたものでありながら、歴史的進展の一段階としてどこまでも自己自身の否定を含み、自己自身を越えて現在から現在へと進み行くのである。これが歴史的事実の弁証法的運動である。したがって歴史的運動は単なる自然的生成ではなく、作られた結果が新たな問題を引き起し、現実の底から新たな働きが出てくるのである。それ故に作られたものから作るものへとという歴史的運動は、単なる直線的連続ではなく、絶対否定を通しての非連続の連続である。すなわち作られたものから作るものへと矛盾的自己同一的に、世界が個性的に自己自身を限定して行くのである。

西田哲学における行為的直観の思想は、我々がそこに生れ働き死にゆく現実の世界と、我々の自己との関係を規定する重要な思想であり、かねて歴史的世界の形成の論理としての矛盾的自己同一という論理的構造と密接不可分の関係にあるのである。すなわち体験的に行為的直観といわれるものの論理的構造が、矛盾的自己同一という弁証法的構造なのである。

次に「善の研究」における純粹経験の立場が、後期西田哲学における行為的直観の立場

にまで深化する過程を概観し、さらに西田の最後の論文である「場所的論理と宗教的世界観」において、行為的直観の一層深化せられた立場を明かにしてみよう。

II

「善の研究」における純粹経験とは、また直接経験ともいわれ、我々のまったく思慮分別を加えない、したがって主客のいまだ分れない脚下の現在意識を概念化したものであり、それはまた我々のすべての意識現象の根底にその統一作用として働いているものであった。西田は宇宙の内的生命の根源的統一力を唯一の真実在と考え、それは独立自全の無限の活動であり、すべての存在の根源であり、根本原理であると考えた。すなわち万物の根底にはかかる統一力が存在し、我々はこの無限の活動の根本を神と名づける。そして我々の意識現象の根底における統一作用も、宇宙現象の根底におけるかかる根源的統一力の外にあるものではなく、その一つの現れにはかならない。したがって神は宇宙の根本であるとともに、かねて我々人間の根本である。それ故に神と我とはその本質を同じくするものであるといっている。かくして西田哲学においては、純粹経験とは独立自全の純粹活動であり、それは唯一の実在にして、我々にもっとも直接的、もっとも根本的、もっとも具体的なものと考えられるのである。そして我々に意識されるかぎりのすべてのもの、すなわち自然も精神も、あらゆるその諸現象のすべてを純粹経験の発現とみなして、かかる立場からすべてを考え説明しようとしたのが「善の研究」の立場であった。そしてさきにも述べたように、西田は「哲学論文集第三」の序に、『善の研究』以来、私の目的は何処までも直接的、もっとも根本的な立場から物を見、物を考えようというにあった。すべてがそこからそこへという立場を把握するにあった」と述べている。かくして純粹経験の立場は、「善の研究」を貫く根本的思想であるとともに、それ以後の西田哲学の全発展を通して変らぬ根本思想の萌芽を既に含んでいたのである。そして我々が純粹経験の深化の過程をたどるとき、まず自覚の立場にいたるのである。

自覚とは我が我を知るということであり、我が我を反省するということである。その場合、反省するという我が意識活動そのものが、我が存在にはかならない。それ故に自覚においては、知る我と知られる我とは直に一つである。反省とは小なる立場より大なる立場に移り行くことであり、自己が自己の根源に振り返り行くことである。これを我そのものから見れば、我なる意識が己自身の根底に振り返り行き、一層深い根源的実在たる統一的全体的我を直観するということである。ところで、直観というのは、主客のいまだ分れない、知るものと知られるものとが一つである現実そのままな不断進行の意識である。反省というの

は、この進行の外に立って翻ってこれを見た意識である（Ⅱ15）。ここでいう主客未分の現実そのままな不断進行の意識としての直観とは、純粹経験にはかならない。したがって自覚とは、直観としての純粹経験を、その外に立って翻ってこれを反省することによって、ひとたび知る我と知られる我とに分裂した我の意識が、再び統一されたものである。それ故に自覚とは、純粹経験を反省という立場から一層深化した立場であるというのであろう。

純粹経験とは、主客未分のもっとも直接的にして具体的なる意識である。かかる具体的意識は、具体的一般的なるものとして、知られるものの中に知る働きを具したものであり、それ自身の中に発展の動機を含む創造的体系であり、自覚的体系である。それはその発展の過程において、知られるものと知る働きとに分裂し、かく分裂したものが再び統一されて経験は発展するのである。すなわちそれはいつも自覚の形において成立し、自覚の形において進行するのである（Ⅱ68）。すべての意識の根底にかかる具体的一般的なるものがなければならない。西田哲学はかかる一般的なるものを具体的一般者と呼ぶのである。具体的一般者とは、自己の中に個別化の原理を含んだものであり、単にバラバラな感覚の集合ではなく、生きた感覚であり、自発自展する体系的性格を有するものである。具体的一般者とは、自己同一を維持しながら差別を展開せしめるものである。たとえば、我々が色の変化を見るとき、その根底に自己同一にしてしかも差別を含む色の具体的体系、すなわち「それが自己自身を限定することによって色の判断を成立せしめる具体的一般者」（Ⅳ184）がなければならない。それは判断に先立つ直観的なものであり、判断の基体として判断の真の主語にはかならない。したがって具体的一般者としての具体的意識においては、知る働きとしての主観的な意識作用は、実在そのものが自己自身を構成し展開して行くところのアプリオリと考えられるのである。翻ってこれを実在の側からいえば、知るということは、外から我々が実在を知るのではなく、実在が自己自身を知ること、すなわち実在の自覚にはかならない。これ西田哲学において、自覚の形式が実在のロゴスの自己限定の形式、すなわち論理の根本形式といわれる所以である。

西田哲学によれば、判断のもっとも根本的形式は、一般の中に特殊を包摂する包摂判断である。この場合、特殊的なものは判断の主語であり、一般的なるものは述語である。そして客観的なものを主語の方向にもとめ、主観的なものを述語の方向にもとめ、述語となって主語とならぬものを意識と考えた。西田哲学の場所とは、かかる主観とか意識とかいわれる我々の知る働きにはかならず、真の認識主観とは、述語となって主語とならぬ超越の場所という如きものである。かくして判断とは、特殊的なものが一般的なる場所に於てあるということであり、これが知るということの根本的意義である。そして場

所、すなわち判断の根底となる一般的なるものには、有の場所、相対無の場所、絶対無の場所という三種類があるのである。

西田哲学の絶対無とは、何もないという意味の無、すなわち有に対する無（相対無）ではない。それは有無の対立を越えこれを包むもの、すなわち有無の根底となる無である。したがって絶対無とは、すべての存在の根底をなす無である。たとえば、形は空間がなければ成立しないが、空間そのものは形のないものでありながら、形において自己を現わしているのである。かように存在を存在たらしめるような、すなわち存在を自己の表現とするような無が、絶対無といわれるのである（下村寅太郎「西田哲学への道」54—6頁）。ところで、場所が絶対の無であるとは何を意味するか。場所の方向は知るものの方向であり、於てあるものの方向は知られるものの方向である。しかるに場所が絶対の無となったとき、それは知るものなくして知るとか、自ら無にして知るとかいわねばならない。すなわち知るものはまったくの無であるが故に、知られるものを別にして知るものがあるのである。それは知られるもの自身が自己を知るのである。かように、絶対無の場所においては、有るものはただ自己自身を知るものというべきものである（Ⅳ247—8、高坂正顕「西田幾多郎先生の生涯と思想」179頁）。このことは、西田哲学においては、知る働きとしての主観的な意識作用を、実在そのものが自己自身を構成し展開して行くアプリアリと考える所以であり、したがって知るとは、外から我々が実在を知るのではなく、実在が自己自身を知ること、すなわち実在の自覚といわれる所以である。また知る働きの側からいえば、知るものは絶対の無であるが故に、それは絶対無の自覚とか絶対無の自覚的限定といわれる所以である。

絶対無の場所とは場所の論理の究極的立場であり、我々の究極的意識面である。ところで、西田哲学においては、意識の高次の立場は低次の立場に対して、無にしてこれを包むと考えられるのである。したがってもっとも高次の述語、すなわち述語となってもはや主語とならない最後の述語面は、自ら絶対の無にしてすべてを包むもの、自ら無にしてすべてを知るものでなければならない。しかも知るものはまったくの無であるが故に、知られるものが自己自身を知るのである。知る働き（述語的なもの）が知られるもの（主語的なもの）の側に移るのである。これが西田哲学の述語的論理の究極的立場であり、場所の論理とは述語的論理であり、無の論理、すなわち絶対無の自覚の論理である。

西田哲学の絶対無の自覚的限定といわれる立場は、もはや単なる意識の立場ではなくして、行為の立場である。我々は身体を媒介として行為によって自己自身を客観化する。かく行為によって自己自身を限定し、自己の行為を通して自己自身を見る自己は、見ることが働くことである行為的自己である。行為的自己のノエシスの限定が行為であり、ノエマ

的限定を表現とよぶ。我々の自己が自己自身を見るもの（叡智的自己）となったとき、客観的実在と考えられるものが表現的となるのである。絶対無の自覚のノエマ的方向は広義の行為的一般者と呼ばれ、それはすべての一般者を包む最後の一般者、我々の生命のすべての内容が映されるもっとも根源的一般者（絶対無の場所）である。一般者の場所とは、生命が自己自身の姿を映す鏡ということができる。絶対無の自覚のノエシス的方向は、無限に深い内的生命の流である。かかる内的生命が自己自身を限定するとき、それが行為的自己と考えられ、行為的に自己自身の内容を直観する自己が叡智的自己（自由なる人格）と考えられるのである。我々の自由なる人格は、自己の自由なる創造的行為の指標となるアイデアを自己自身の底から見るのである。そこに我々の意志自由の源泉があるとともに、一切のアイデア的なものもまたそこから生れるのである。そして絶対無の自覚とは、見るものも見られるものもなく、色即是空、空即是色の宗教的体験、すなわち心身脱落（無我）の境地ともいうべきもので、もはや超意識的ともいうべきものであろう。

絶対無の自覚的限定としての行為的自己の自己限定は、二つの方向に自己自身を限定する。一つは絶対無の自覚のノエマ的限定に沿うて弁証法的に自己自身を限定するものであり、これを直線的限定と考えることができる。いわゆる時間的行為的に自己自身を限定するのである。もう一つは絶対無の自覚のノエシス的限定に沿うて円環的に自己自身を限定するのである（Ⅴ 195—6）。人格としての私に対立し真に客観的というべきものは、自然ではなくして汝（他の人格）である。ノエシス的限定とは、私と汝との関係（人格と人格との関係）でなければならない。かくして絶対無の自覚的限定は、直線的と円環的という二様の意味で自己自身を限定すると考えることができる。

行為的自己の於てある世界は、一面に物質的、他面に意識的として、表現的世界の意義を有する。すなわち我々の於てある世界は、環境的限定としては物質の世界、生物の世界というべく、個物的限定の立場においては歴史的世界と考えることができる。歴史的世界においては、具体的には、環境的限定も社会的限定という意味を有し、歴史的に自己自身を限定する。そして物質的世界、生物的世界と考えられるものも、歴史的世界の一面ということができる。歴史的社会的限定の極限と考えられる個人的自己は、環境的限定を脱して各人の意識面をもつ。そこから個人が環境を限定するという意味で、我々は歴史的に社会を変じて行くと考えられ、我々の個人的自己が歴史を限定し社会を改造する創造的意義を有すると考えられるのである。

自由の人格としての私と汝とは、独立の主体として相互に絶対の他者である。しからばかかる独立の主体としての私と汝とは、いかにして相関係するのであろうか。西田哲学によれば、私と汝とはいわゆる内的世界に於てあるものであり、したがって外界を通じて相

互に働くのではなく、同じ一般者によって限定せられ、同じ一般者に於てあるものとして相関係するのである。而してかかる独立の主体としての私と汝を包み、これを媒介する一般者は、特殊に対する一般者ではありえない。西田哲学はそれを弁証法的な一般者と呼び、絶対無の場所的性格を有するものである。そしてかかる弁証法的な一般者はまた弁証法的世界とも呼ばれ、それは我々がそこにおいて生きて働く現実の世界であり、歴史的世界である。すなわちそれは我々がそこにおいて真の個物として、人格的自己として、他の人格との間に私と汝という関係において相限定する人格的行動の世界である。かくして西田哲学は「私と汝」という思想を媒介として、場所の立場から世界の世界へ移行行くのである。すなわち従来、単に環境とか行為的・表現的一般者とかいわれてきた場所の立場は、弁証法的世界（歴史的世界）として具体化され、完成期（後期）に入るのである。

後期西田哲学においては、弁証法的世界すなわち歴史的世界が、我々にもっとも直接的、もっとも根本的な実在である。それは我々の日常の行為の世界である。人格としての我々は、表現的に相対立し行為的に相限定するのである。かかる弁証法的世界は、一面に主観的という性質を有するとともに、他面に客観的という性質を有する。また一面に個物的であるとともに、他面に一般的である。すなわち弁証法的世界は矛盾的自己同一の世界である。弁証法的世界においては、個物的限定即一般的限定、一般的限定即個物的限定である。このことは、個人的自己の行動が直に世界の自己形成と考えられるということである。我々はかかる弁証法的世界の中に生きているのであり、生きているということは働くということであり、無数の個人的自己が相限定するということであり、それによって新たな世界が作られるということである。すなわち個物と個物との相互限定とは、表現作用的に相限定することであり、それが個物と個物とが歴史的に相限定することであり、個物が働くということの根本的意義である。さきにも述べたように、それは主観が客観を限定し客観が主観を限定し、主観的・客観的な世界が自己自身を限定するということである。これを主観的にいえば、我々が行為によって物を見るということであり、客観的にいえば、歴史的に物が生ずるということである。これを西田哲学では行為的直観というのである。

かくして行為的直観とは、我々の日常の主観的な自主的・自覚的な行動であるとともに、同時に歴史的世界の形成作用という意味を有するのである。そしてかかる行為的直観の世界が、我々にもっとも直接的、もっとも根本的な具体的世界であるのである。ここにおいて、「善の研究」において主客未分、主客合一の我々にもっとも直接的、もっとも根本的と考えられた純粹経験の立場は、いまや行為的直観の立場にまで深化されたのである。

これまですでに述べてきたように、行為的直観、すなわち我々が行為によって物を見るという場合、我々が行為する（物を作る）ところ、そこに自己（行為する我）があるのであり、それ以外に行為の主体、すなわち自己の本体という如きものは考えられないのである。それは物が我を限定するとともに、我が物を限定するのであり、物と我との矛盾的自己同一である。これ西田哲学において、「物となって見、物となって働く」といわれる所以である。我にとって働く（物を作る）ということは、我の絶対否定の肯定である。すなわち我は自己自身を否定して物となるのであり、そこに行為的自己があるのである。かくして行為的直観とは、我と物との、また我と世界との矛盾的自己同一であり、絶対否定の肯定である。行為的直観が弁証法的一般者の自己限定と考えられるのも、結局、個物的限定即一般的限定、一般的限定即個物的限定として、個物（我々の自己）と一般者（世界）との矛盾的自己同一、すなわち絶対の否定の肯定だからである。かくして行為的直観とは、否定を媒介とした弁証法的過程にはかならない。

西田は最後の論文「場所的論理と宗教的世界観」において、絶対者と世界および我々人間との関係について、「逆対応」という概念を用いている。すなわちここでは、絶対者と世界および人間との絶対否定の肯定の関係を、逆対応と表現しているのである。それは、絶対者は人間を媒介にして自らを否定することによって肯定し、人間もまた神を媒介にして自らを否定することによって肯定するという関係を意味しているのである。我々人間は、絶対的自己否定、すなわち人間が人間の立場に死することによってはじめて永遠の生命に生きることができるのである、すなわち絶対者に接することができるのである。換言すれば、人間は絶対者を媒介として自らを否定することによって真に生きるのであり、真実の自己となるのである。他方、真の絶対者とは、絶対的自己否定を含むものとして、悪魔的でなければならない。すなわち真の絶対者としての神は、全智全能であるとともに、極悪にまで下り得る神として、悪逆無道をも救う神である。神は逆対応的に極悪の人の心にも潜むのである（Ⅺ 404—5）。かくして逆対応とは、絶対者と我々人間との関係における矛盾的自己同一であり、絶対の否定の肯定にはかならない。

西田はこの論文の中で、行為的直観について次のように述べている。「知るという作用は、知るものと知られるものとの矛盾的自己同一に於て成立するのである。……私の行為的直観というも、これにはかならない。我々の自己の自覚の奥底には、どこまでも自己を越えたものがあるのである。内在即超越、超越即内在的に、すなわち矛盾的自己同一的に、我々の真の自己はそこから働くのである。そこには直観というものがなければならない。行為的直観とは、かかる否定を媒介とした弁証法的過程をいうのである。……私の行為的直観というのは、どこまでも意識的自己を越えた自己の立場から物を見ることであ

る。我々の自己の根底には、どこまでも意識的自己を越えたものがあるのである。これは我々の自己の自覚的事実である。……鈴木大拙はこれを靈性という」(X 416—7)と。西田によれば、我々の自己の根底にはつねに意識的自己を越えたものがあり、我々の自己の自覚において、我々の真の自己はかかる意識的自己を越えた自己(いわゆる靈性)の立場から、内在即超越、超越即内在的に、すなわち矛盾的自己同一的に物を見るのである。これが行為的直観の立場であるというのである。このことは、我々の自己の根底に絶対者が存在するということであり、それは西田哲学の最初からの根本的立場である。したがって我々の自己は、絶対者の絶対否定的自己媒介によって成立するのである。それ故に絶対者と我々の自己との関係としての逆対応の立場は、絶対否定の肯定、矛盾的自己同一として、我々がこれまで行為的直観といってきた立場が、一層深化された究極的立場にはかならないのである。

III

西田哲学にとってもっとも具体的なる真実在とは、個物と個物とが相限定する現実の世界、すなわち我々が個人的自己、人格的自己として他の個物との間に、私と汝という関係において相限定する人格的行動の世界である。それは我々にとってもっとも直接的、もっとも根本的な立場である。「余は認識論を以て止まることはできない、余は形而上学を要求するのである」(II 6)とあって、形而上学の樹立を目指してきた西田は、ここに自己の新しい形而上学的立場に到達したのである。それはカントの科学的実在とは異なる新たな形而上学的立場である。そしていまや西田哲学の新しい問題として、我々が行為的自己の立場に立って、行為的自己の世界を考えるという問題が発生するのである。換言すれば、絶対の他者である私と汝とが、絶対否定を通じて相限定するこの現実の世界、すなわち弁証法的世界の論理的構造を明かにしなければならないのである。すなわち我々が行為的自己の立場に立って行為的直観的に物を把握する立場を考えるという、行為的自己の論理というものが明かにされなければならないのである。しかもそれはどこまでも我から世界を見るのではなく、世界から我を見、すべてを弁証法的世界の自己限定という立場から究明されなければならないのである。なとなれば、西田哲学の真実在としての弁証法的世界とは、我々がその外に立ってこれを見るというべきものではなく、その内にあって働きつつこれを見るものでなければならないからである。したがってそこに論理の新たな構造が要求されるのである。かくして弁証法的世界が自己自身を弁証法的に限定する論理が設定されなければならない。それが絶対矛盾的自己同一という論理である。そしてこの矛盾的

自己同一ということが、行為的直観の論理的構造にはかならないのである。

ところで、個物といっても、それはそれ自体として孤立したもの、固定したもの、不変不動のものとして無媒介的直接的に捉えられるものではなく、どこまでも他者によって媒介されたもの、運動し変化し発展するものとして捉えられなければならない。したがって個物としての我々の人格的自己も、他の人格すなわち汝に対することによってはじめて私であるのであって、ただ一つの人格というものはありえない。それ故に個物の自己限定とは個物と個物との相互限定であり、この個物と個物との相互限定ということが、とりもなおさず弁証法的世界の自己限定ということである。これを論理的に言えば、弁証法的一般者の自己限定とは、個物的限定即個物と個物との相互限定即一般者の自己限定ということである。したがって弁証法的世界の自己限定とは、個物的限定即一般的限定、一般的限定即個物的限定という個物的限定と一般的限定との矛盾的自己同一であり、これが行為的自己の論理である。これを具体的に言えば、歴史的世界における我々個人的自己の主観的な行動が、同時に客観的な歴史的世界の自己形成作用であるということである。さきにも述べた如く、これを西田哲学では行為的直観とかポイエシスとかいうのである。ここに我々の行為的自己が、現実の世界の形成的要素であるという意味をもつのである。

行為的自己とは、身体を道具として物を作る自己であり、かかる自己の働くところ、すなわち行為的自己が行為的直観的に物を把握するところ、そこが歴史的現在である。そして歴史的現在においては、過去は過ぎ去ったものでありながらいまだ過ぎ去らない、未来はいまだ来らざるものでありながら既に現れている。したがって歴史的現在においては過去と未来とが同時存在的である。西田哲学においては、かかる無限の過去と無限の未来との同時存在的なる現在を、換言すれば、無限の過去と無限の未来との矛盾的自己同一としての現在を、絶対現在とか永遠の今と呼び、すべての時間的限定の根底と考えるのである。それ故に行為的自己にとって、現在はずでに決定せられたものたるとともに、無限の可能性を含んでいるのである（Ⅷ 77）。

歴史的現在は過去と未来との矛盾的自己同一として、つねに動揺的である。それはすでに決定せられたものとして定った形を有するとともに、それはまた自己矛盾として自己自身を破って行くのである。破るとはまた作ることである。それ故に歴史的現在は、歴史的に形作られたものでありながら、どこまでも自己自身の否定を含み、自己自身を越えて現在から現在へと動いて行くのである。かくして歴史的運動は単なる自然的生成ではない。作られた結果が我々に新たな問題を引き起し、その底から新たな働きが出てくるのである。したがって両者の間に断絶がある。すなわち作られたものから作るものへの連続は、単なる直線的連続ではなく、絶対否定を通しての非連続の連続である。これが歴史的世界

の弁証法的運動である。我々が歴史的世界の形成的要素として生きるということは、環境を否定して新しい状況を形成して行くことである。それが歴史的生命の形成作用であり、弁証法的世界の自己限定である。かかる歴史的生命の自己限定の形式が、ロゴス的には論理の形式となるのである。歴史的现实を弁証法的と考えるということは、現実そのものが弁証法的に動くということである。生命とはもともと弁証法的であり、自己自身を形成する世界の自己限定が真の弁証法にはかならない(Ⅷ 385)。

歴史的世界の形成作用は弁証法的に、作られたものから作るものへと行為的直観的に動いて行くのである。それは歴史的世界の個物としての我々が表現作用的に働くということであり、我々が自己自身を否定して客観的に物を作るということである。我々が表現作用的に世界を表現するということは、我々が歴史的世界の創造的要素として働くということである。かくして歴史的世界の形成作用は、歴史的世界の個物としての我々が歴史的世界の創造的要素として、表現作用的に働くということにもとづくのである。そしてそこに我々の真の自己があるのである。したがって西田哲学においては、「我々の自己があるということは、歴史的世界があるということであり、歴史的世界があるということは、我々の自己があるということではなければならない」(Ⅹ 509)とか、「世界が成立することは自己が成立することであり、自己が成立することが世界が成立することである」(Ⅹ 510)といわれるのである。

作られたものから作るものへと世界が創造的に発展するということは、個物が表現作用的に形成することであり、本能的動作の世界から社会的制作の世界に入ることである。そこに意識というものが出てくる。そしてかかる進展の極限において、個物は自覚的となる。そこに我々は、死することによって新たな生命を得るという絶対否定に媒介せられて、絶対者に撞着するのである。すなわち我々は絶対の死に直面して絶対の生を得るのである。我々は自己を否定して現実の底に絶対者の声を聴くことによって、新たに生れるのである。そして世界は人格的となり、個物と個物の相互限定は私と汝との相互限定となる。我々の人格的自覚とは、かかる無限の歴史的形成の世界から生れるのである(Ⅸ 31—2)。そしてここにはじめて我々は真の人間となるのである。

人間が人間自身を否定するところに、真に人間の生きる途があるのである。それは神と人間とが一つになるということではない。神と人間とはどこまでも相反するものであり、人間から神に行く途はない。そこには絶対の否定がなければならない。絶対否定によってのみ人間は真の生命を得るのである(Ⅸ 56)。自己を越えたものにおいて自己の生命をもつというところに、人間というものがあるのである。自己自身に真に内在的なものは、超越的なものによって媒介せられるものであり、超越的なものによって媒介せられる

ものが真に自己自身に内在的というところに、人間というものがあるのである（Ⅸ 61—2）。絶対者とは、一面超越的であるとともに、他面我々がそれに於てあるもの、否、世界がそれによって成立するものでなければならない。それ故に西田哲学においては、絶対者とは無なるとともにすべてがそれによって成立するという意味で、絶対矛盾的自己同一ともいわれるのである。我々が我々の生命の根底に深く生命の自己矛盾を自覚することによって、自己の真源に徹し、絶対に自己自身を否定して動いて動かざるものの立場に入るところに、宗教というものがあるのである（Ⅸ 145）。

歴史的世界において 現実の時と 考えられるものは、その生産様式というべきものであり、作られたものから作るものへということではなければならない。形とは機能的でなければならない。社会という如きものも形を有するものである。形とは行動のパラデグラマであり、生物はそれぞれの種の形によって行動するのであり、人間も歴史的種（社会）の形によって働くのである。真に矛盾的自己同一的な歴史的世界においては、いつも過去と未来とが自己矛盾的に現在において同時存在的である。世界が自己矛盾的に一つの現在である。したがって歴史的世界においては、どこまでも過去と未来とが矛盾対立する。作られたものと作るものが対立し、そして作るものを作るのである。かかる矛盾の統一のあるところ、そこに真の生産があるのである。それによって新たな物が生れ、新たな世界が生れるのである。それが歴史的創造の生産様式である。創造とは、無限なる過去と未来との矛盾対立から、矛盾的自己同一的に新な物が出来るということではなければならない。西田は「これを私は歴史的生命の弁証法というのである」（Ⅸ 163）といっている。

歴史的現在の世界においては、種々なる生産様式が成立する。それが歴史的種（社会）と考えられるものであり、社会とは制作の様式である。故に社会は本質的にイデア的なものを含まなければならない。イデアとは形成的主体の生命の原理である。すなわち歴史的世界の構成力である。これに対してイデアの実現されたもの、すなわち作られたものとしてすでに環境的となったものが、主体から遊離した文化である（Ⅸ 168）。行為的直観とは、我々が自己矛盾的に客観を形成することであり、逆に我々が客観から形成せられることである。見ることと働くことの矛盾的自己同一をいうのである。行為的直観的に物を見るということは、世界の生産様式的に物を把握することではなければならない。かかる意味において物を見るということは、世界を映すことである。そして物を歴史的生産的に把握するということは、物を具体概念的に把握するということである。人間の行為は表現作用的に世界を映すことから、すなわち制作的身体的に物を見ることから起るのである。物を制作的身体的に見るということは、物を生産様式的に把握すること、すなわち具体概念的に把握することである。それが真に具体的論理の立場である。

世界が矛盾的自己同一的現在として自己自身を形成するとき、それは生命の世界である。無限なる形の世界、種の世界である。動物においてはそれは本能的であるが、人間においてはデモーニッシュである。民族とはかかるデモーニッシュな形成力でなければならない。作られたものから作るものへということは、作られたもの（文化）は種（民族・社会）から作られたものでありながら、作るものを作るとしてイデア的である。生物的生命に矛盾的自己同一的形成として生物的身体がある如く、歴史的生命には行為的直観的形成として歴史的身体すなわち社会というものがある。行為的直観とは、矛盾的自己同一的に自己自身を形成する世界を、かかる世界の個物としての我々が生産様式的に把握することである（Ⅸ 186—7）。

生命の根底にはイデアというものが考えられる。イデアとは、さきにも述べた如く、形成の主體の生命の原理であり、弁証法的形成作用である。矛盾的自己同一なるところに、すなわち行為的直観的なところに、我々の個人的生命があるのであり、真の自己があるのである。行為的直観的な形成作用とは、個物がどこまでも超越的なもの、絶対的なものを媒介するということである。真の當為とは、かかる個物の立場から起るものでなければならない。すなわち具体的當為とは、我々が自己自身を否定するもの、すなわち超越的なものによって生きるという、個人的存在の自己矛盾から起るものでなければならない。どこまでも超越的なものが、行為的直観的に外から我々にもとめるものでなければならない（Ⅸ 90—1）。

絶対現在として自己形成的なる世界は、どこまでも論理的である。かかる世界の自己形成の抽象的形式が、いわゆる論理的形式と考えられるものである。行為的直観的現実を基体として、種々なる判断が成立する。個物の立場から世界を表現することが判断である。我々が自己形成的世界の形成的要素として、行為的直観的に物を把握するところに真理があるのである。絶対現在として時が否定せられると考えられる意識面的形成として、知識は形式論理的でなければならない。しかし形式論理が行為的直観的な歴史的形成作用の外にあるのではなく、そこに含まれているのである。すなわち知識とは、もともと歴史的制作の自己としての我々のポイエシスより、どこまでも行為的直観的に實在を把握してゆくことである（Ⅸ 198—9）。絶対矛盾的自己同一の世界においては、多と一とが相互否定的に一となる、すなわち作られたものから作るものへという過程が契機として含まれていなければならない。それが文化的過程である。かかる立場において、個物的多を生かすことが全体的一が生きることであり、全体的一が生きることで個物的多が生きることである。ここに社会が倫理の実体となり、歴史的世界の形成作用としての我々の行為は道德的意義をもつ。かかる世界のイデア的形成の要求が、どこまでも独立的に自己自身を限定す

る個人的自己において、当為として意識されるのである（Ⅸ 212—3）。

絶対矛盾的自己同一の世界が、絶対に超越的なものにおいて自己同一をもつ、すなわち世界が超越者の自己射影点となるということは、個物的多がどこまでも超越的一に対するということではなければならない。我々は神に対することによって人格となるのである。そしてかく我々がどこまでも人格的自己として神に対するということは、逆に我々が神に結びつくことでなければならない。我々と神とは、多と一との矛盾的自己同一の関係にあるのである。我々是我々の自己成立の根底において神に結合するのである。かくして我々はいつも絶対者に接している、ただこれを意識しないだけである。したがって我々は自己矛盾の底に深く省ることによって、自己自身を翻して絶対に結合するのである。これが回心である。そこに自己自身を否定することによって、真の自己を見出すのである。我々はどこまでも超越的な一者に対することによって、真の人格となるのである（Ⅸ 215—6）。

もともと弁証法の論理とは、無限の否定を媒介として自己自身を歴史的創造的に展開してゆく歴史的實在の論理である。弁証法の本質的特性は、物をそれ自体として孤立したもの、固定したもの、不変不動のものとして、無媒介的直接的に把えるのではなく、どこまでも他者によって媒介されたもの、運動し変化し発展するものとして、現実の分裂、矛盾、対立の関係の底から新たなものを生み出すものとして捉えるという点にある。したがって弁証法とは、生命の論理であり、不断に自発自展してやまない自然的歴史的實在を把握する論理である。もともと弁証法においては存在と論理とは本質的に一つであり、存在そのものが弁証法的に発展してゆく弁証法的存在であるが故に、かかる存在の自覚としての論理もまた弁証法的とならざるをえないのである。

生きた具体的現実のもっとも顕著なものは、有機的生命の現実であり、とくにその歴史的発展の創造的先端としての人間存在である。人間は客観的環境から作られたものとしてそれ自体客観的存在であるとともに、かかる客観的環境を否定的に創造してゆく主体的生命でもある。したがって人間存在は、能動性と受動性、意識と物質、主観と客観という相矛盾するものが、矛盾のまま一つであるという自己矛盾的存在である。かように相矛盾するものが矛盾のまま一つであるということは、自己の中に絶対の矛盾を含むということであり、それ故にそのままの状態に静止固定することができず、自己を否定して新たに自己を創造してゆくのである。かくして矛盾の論理は、矛盾を媒介として矛盾的自己同一の論理へと自己自身を創造発展させてゆくのである。矛盾的自己同一とは、論理的矛盾関係がそのままの状態にとどまることができず、実践的対立関係として自己を具体化し、さらにかかる対立するものが否定超克せられて、矛盾対立するものを自己の中に含む統一的自己として、より高次の立場に自己自身を発展せしめるのである。そこに矛盾対立の統一とい

う弁証法的論理の本質的規定が成立するのである。かくして人間存在は自己矛盾的存在であるが故に、矛盾を媒介として自己自身を無限に発展させてゆくのである（柳田謙十郎「弁証法十講」〔角川文庫〕85—8頁）。

認識とは、物をそのあるがままに正しく「映す」ということである。我々の自己が一定の歴史的社会的環境（歴史的世界）のもとにあって、その環境の現実を正しく射影する自己が世界の自己射影点となるのであり、そこに實在認識のもっとも深い根源的意味があるのである。されば我々の自己が歴史的世界の自己射影点となるということは、自己自身が歴史的世界の主体の生命の創造的活動の焦点となつて、身をもって働くということにはかならない。したがってその場合、「映す」ということは主体の行動的意味をもち、実践的立場に立つことを意味する。ここに認識と実践とのもっとも深い弁証法的関連が出てくるのである。そしてかかる認識（見ること）と実践（働くこと）との矛盾的自己同一が行為的直観といわれるのである。かくして認識というも、我々の自己が世界を映すのではなく、むしろ逆に世界が自己自身を我々の自己に反映するのであり、また実践というも、我々の自己が主体的に世界に立ち向い、世界を変革するというのではなく、世界衝動ともいわれるべき世界の主体の生命が我々の自己を捉え、我々の自己はかかる世界の創造的生命的先端として、そこに自己の主体性を自覚するのである（同書141—3頁）。

西田哲学の弁証法的論理は、我々の行為的自己の論理であると同時に、歴史的世界の自己形成の論理である。西田哲学によれば、物を概念的に把握するということは、作ることによって見ることである。我々が今日概念的知識というのは、実践によって獲得してきたものである。すなわち我々の概念的知識は、もともと社会的制作から発展してきたものであり、社会的制作的に把握せられた物の生産様式が、概念的知識の起源であると考えられるのである（Ⅸ 194—5）。したがって我々の行為的自己がこの世界の形成的要素として、行為的直観的に歴史的世界の生産様式を把握してゆくところに、弁証法的論理があるのである。西田哲学の行為的直観とは、我々が意識的に實在を把握するもっとも根本的な、もっとも具体的な方法である（Ⅸ 193）。我々が行為的自己として行為的直観的に物を把握することが、我々の判断作用である。さきにも述べたように、我々の概念的知識とは、その根底において、物を作ることによって行為的直観的に把握してきたものである。かように我々が行為的直観的に物を把握するということが、歴史的現在において物の法則すなわち世界の生産様式を把握することであり、そこに客観的認識の世界があるのである（Ⅸ 196）。それ故に實在の把握すなわち認識とは、我々の行為的直観を通しての世界の自覚にはかならない。かくして西田哲学の弁証法的論理とは、歴史的社会的形成として制作的に實在を把握してゆく行為的直観的なものでなければならない。そしてそこに多と一との矛

盾的自己同一として、我々自身が含まれている世界が自己自身を明かにするといいうるであらう。西田哲学においては、かかる歴史的生命の自覚ともいべきものを、弁証法的論理というのである（Ⅸ 221）。かくして西田哲学の弁証法的論理とは、歴史的世界の自己形成の論理であるとともに、歴史的世界の形成的要素としての我々の行為的自己の論理である。すなわち我々の行為的自己は、自己がそこに生きて働く弁証法的世界（歴史的世界）を体験的に行為的直観として把握するのであり、かかる行為的直観の論理的構造が矛盾的自己同一ということなのである。

参 考 文 献

- 「西田幾多郎全集」第一刷全18巻（岩波書店）
高坂正顕著「西田幾多郎先生の生涯と思想」（弘文堂書房）
下村寅太郎著「西田哲学への道」（社会思想研究会出版部）
柳田謙十郎著「弁証法十講」（角川文庫）